IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Wider den „Terror des Gleichen". Nähe und Distanz als interkulturelle Herausforderung

Barbara Schellhammer

Zusammenfassung

Die Herausforderung, einen guten Weg zwischen Nähe und Distanz zu finden, ist in allen Sozialberufen Teil des Alltags. Sie kulminiert, wenn wir es mit Menschen zu tun bekommen, die in sozio-kulturell fremden Kontexten leben, von dort ein anderes Verständnis von Nähe und Distanz mitbringen und dieses auf für uns ungewohnte, vielleicht auch verstörende, Weise zum Ausdruck bringen. Daher stehen nach wie vor Angebote zur Entwicklung interkultureller Kompetenzen hoch im Kurs. Dabei geht es in erster Linie darum, die Andersartigkeit des Anderen in den Griff zu bekommen, um der eigenen Befremdung Herr zu werden.

Der Beitrag plädiert jedoch für eine Blickumkehr und dafür, sich mit der *eigenen* Verunsicherung angesichts befremdlicher Situationen zu befassen, um „antwortfähig" zu werden. Er tut dies aus zwei Perspektiven: Erstens aus einer dialogphilosophischen, die vornehmlich den Raum des Zwischenmenschlichen in den Blick nimmt und zweitens aus einer intrapersonalen im Umgang mit Fremdem im Selbst. Dabei zeigt sich, dass sich ein adäquates Wissen über kulturell unterschiedliche Formen der Regulation von Nähe und Distanz nur aus diesem Spannungsfeld selbst gewinnen lässt – und zwar indem wir uns diesem immer wieder neu aussetzen und unser offenes Mitsein ebenso kultivieren, wie den distanzierten Blick von außen.

Schlüsselwörter

Fremdheit, Phänomenologie, Dialog, Angst, Selbstsorge, dialektische Spannung

Abstract

Finding a positive balance between closeness and distance is a daily challenge for everybody working in social professions. This becomes even more prevalent dealing with people from other socio-cultural backgrounds who come with a different understanding of closeness and distance and who express this in peculiar, maybe even uncomfortable ways. Thus, offerings of training to gain intercultural competence are still booming. Mostly, they focus on the strangeness of the other, trying to categorize or assimilate it in order to familiarize it.

This article argues for a different take looking at the *self* and what he or she experiences being confronted with the unfamiliar in order to become "response-able". Therefore, it applies two different perspectives: Firstly, the lens of Buber's philosophy of dialogue and secondly by looking at what is happening within the self. In both cases, it becomes obvious that adequate knowledge about culturally peculiar ways to regulate closeness and distance comes out of this lived tension itself. This means that we have to dare opening ourselves up for it over and over again cultivating the stance of "being with" while at the same time practice a distanced view from the outside.

Keywords

Alien-ness, Phenomenology, Dialogue, Fear, Self-Care, dialectical tension

1 Einführung

Die Herausforderung, einen guten Weg zwischen Nähe und Distanz zu finden, ist in allen Sozialberufen Teil des Alltags. Darüber hinaus gelten die Kategorien von Nähe und Distanz bzw. das „richtige“ Austarieren von ihnen, als Merkmal professionellen Handelns. Je nach theoretischem Zugang oder praktischer Erfahrung kann sich das Professionsverständnis in die eine oder in die andere Richtung des Nähe-Distanz-Kontinuums verschieben und nicht selten kommt es zu Konflikten zwischen Verfechter*innen der Nähe, die betonen, dass es für den Erfolg ihrer Tätigkeit auf den persönlichen Bezug, die Fähigkeit, sich auf ihre Klient*innen einzulassen und den Aufbau von Vertrauen ankomme; andere hingegen sehen gerade in der Haltung der Distanz als fachlich geschulte Expertin den richtigen Weg für ihr Tun und unterscheiden dies strikt vom freundschaftlichen Rat oder dem ehrenamtlichen Engagement (vgl. Thiersch 2019, 42). Dabei spiegeln sich die Konfliktlinien zwischen Distanz und Nähe häufig auch im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, vom Wissen über den Anderen und vom Wissen *aus der Begegnung* mit ihm, d. h. aus der Erfahrung wider.

Die Lage spitzt sich noch zu, wenn wir es mit Menschen zu tun bekommen, die aus sozio-kulturell fremden Kontexten kommen, von dort ein anderes Verständnis und andere Bedürfnisse im Hinblick auf Nähe und Distanz mitbringen und diese auf für uns ungewohnte, vielleicht gar verstörende, Weise zum Ausdruck bringen. Dabei zeigt sich, dass diese Fremdheitserfahrung ebenfalls auf einem Kontinuum zwischen Nähe und Distanz schillert und damit immer relational ist. Bernhard Waldenfels (1997, 35) spricht von „Steigerungsgraden des Fremdseins“ – je näher Fremdes der eigenen Ordnung steht, desto weniger fremd ist es. Seine höchste Steigerung findet es in Formen der „radikalen Fremdheit“, die all das betrifft, „was außerhalb jeder Ordnung bleibt und uns mit Ereignissen konfrontiert, die nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße ‚Interpretationsmöglichkeit‘ in Frage stellen“ (ebd., 36 f.).

Es ist klar, dass die Erfahrung radikaler Fremdheit Sozialarbeiter*innen, Therapeut*innen und Ärzt*innen an ihre Grenzen bringt, denn die gewohnte „Toolbox“ an Techniken und Methoden, sowie an theoretischen Konzepten und Fachwissen greift hier nicht mehr. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass der Bedarf an „interkultureller Kompetenz“ nach wie vor groß ist und gerade auch soziale sowie behördliche Einrichtungen zahlreiche Programme zur „interkulturellen Öffnung“ auflegen. Dementsprechend boomt seit Jahren ein bunter „Trainingsmarkt“ und das Spektrum an Workshops, Seminaren, sowie Aus-, Fort- und Weiterbildungsprogrammen ist kaum mehr zu überblicken. Interkulturelle Kompetenz gilt längst als besonders nachgefragte Schlüsselqualifikation und die Fähigkeit des „Diversity Managements“ steht weiter hoch im Kurs (vgl. Schellhammer 2014, 435 f.).

Bei all dem geht es vor allem darum, möglichst „kompetent“ die Andersartigkeit des Anderen in den Griff zu bekommen, sich gewissermaßen die Fremdheit vom Hals – also auf Distanz – zu halten, um im Rahmen der eigenen Ordnung die Interpretationshoheit zu behalten und handlungsfähig zu bleiben. Wie unangenehm nah uns Fremdes kommen kann, bringt die Metapher des „Stachels des Fremden“ (Waldenfels 1990) treffend auf den Punkt: Der Stachel der Befremdung geht uns physisch spürbar unter die Haut, er dringt in uns ein und ist womöglich gar nicht mehr so leicht zu entfernen. Die Strategie der meisten Trainings zielt daher darauf ab, den schmerzhaften Stachel unschädlich zu machen, ihn gar nicht erst eindringen zu lassen, was sich an zwei gegensätzlichen, wenngleich auch oft nicht bewusst gesetzten, Zielrichtungen zeigt: Erstens geht es um die *Bewahrung* der Andersartigkeit des Fremden, die typologisch sortiert festgeschrieben damit „manageable“ wird und zweitens um dessen *Auflösung*, eine Strategie, die von bestimmten Formen der Integration bis hin zur Assimilation reicht. Sehr schön lässt sich anhand des Beispiels von kulturell unterschiedlichen Vorstellungen

von Nähe und Distanz zeigen, wie diese Strategien umgesetzt werden: Die *Bewahrung* erfolgt durch kultur-essentialistische Erklärungen über das Nähe-Distanz-Verhalten beispielsweise von muslimischen Frauen, die ihr Haar verhüllen oder fremden Männern nicht die Hand schütteln wollen. Typologische Kulturdimensionen liefern Anleitungen oder Rezepte für das richtige Verhalten mit bestimmten Kulturen. Dass hier nach wie vor selbst nach massiver und über viele Jahre hinweg anhaltender Kritik äußerst fragwürdige Kulturbegriffe unreflektiert Anwendung finden, liegt auf der Hand. Die entgegengesetzte Strategie der *Auflösung* des Fremden findet beispielsweise in Integrationskursen statt, in welchen Migrant*innen lernen, sich den deutschen Gepflogenheiten hinsichtlich eines angemessenen Nähe- und Distanzbenehmens, z. B. Blickkontakt oder Händeschütteln zu verhalten.

Dabei ist auffällig, dass sich Integrationsbemühungen einseitig an ausländische Minderheiten richten, während die Hauptzielgruppe für Fortbildungen zum Erwerb von interkulturellen Kompetenzen in der Regel Mehrheitsangehörige sind. Beide Gruppen bleiben unter sich, sie lernen nicht miteinander und voneinander, sondern übereinander. Das geht soweit, dass eine Pflegekraft in einem Altenheim zu Beginn einer Fortbildung den Wunsch formulierte, mehr über „den Islam“ zu erfahren, bislang aber nicht auf die Idee kam, dazu ihre türkische Kollegin zu befragen, die zweifelsohne viel mehr dazu sagen könnte als eine deutsche, christlich sozialisierte Referentin. So wird, gewissermaßen als Nebeneffekt dieser Angebote, eine künstliche Distanz erzeugt und aufrechterhalten – und nicht nur das: interkulturelle Trainings forcieren häufig genau das, worauf sie vorzubereiten vorgeben, „indem sie Fremdheitserwartungen wecken – auch da wo solche möglicherweise fehl am Platze sind“ (Smith 2013, 25). Dolores Smith unterstreicht dies mit der Bemerkung einer Betroffenen: „Gestern war ich noch Deutsche – heute habe ich einen Migrationshintergrund“ (ebd.).

Ich möchte in der Folge für eine Umkehr der Blickrichtung plädieren – und zwar von der kompetenten „Handhabung“ des Anderen zum ehrlichen Umgang mit der eigenen Verunsicherung (vgl. ausführlich dazu Schellhammer 2019). Dabei zeigt sich, dass die Fremdheitserfahrung bereits „im eigenen Haus“ beginnt, häufig aber auf den fremden Anderen projiziert und dort behandelt oder gar bekämpft wird. Daher könnte man sagen, dass die Fremdheitskompetenz bei der Selbstkompetenz ihren Anfang nehmen muss (vgl. Elberfeld 2016). In der Fremdheitserfahrung mit sich selbst greifen Nähe und Distanz auf paradoxe Weise ineinander, was sowohl in Freuds Diktum des „inneren Auslands“ als auch in seinen Ausführungen zum „Unheimlichen“, das ursprünglich ein „Heimeliges“ war, zum Ausdruck kommt. Aber auch in der Philosophie, zumindest in einem bestimmten Verständnis von Philosophie, das in der Antike aber auch in asiatischen Philosophietraditionen wurzelt, ist das Ansinnen, an sich selbst zu arbeiten, um gut mit anderen Menschen umgehen zu können, zentral. Dabei geht es insbesondere um die Begegnung mit Fremdem im Selbst, was nicht zuletzt in der Wendung von „Philosophie als Therapie“ zum Ausdruck kommt (vgl. Mall/Peikert 2017; Elberfeld 2017, 395). Das gemeinsame Begriffsspiel von Philosophie und Medizin oder Therapie drehe sich um den Begriff des „Pathos“, schreibt Foucault (2015, 75). In ihm, so würde auch Waldenfels sagen, verschränken sich Heimwelt und Fremdwelt, da meine ureigene Antwort immer Antwort bleibt, d. h. auf etwas antwortet, das mir immer schon zuvorkommt und nie gänzlich von mir in den Griff (oder auf den Begriff) gebracht werden kann – genau das ist das Charakteristikum des Fremden. Fremdes zeigt sich, indem es sich entzieht, „als Abwesenheit in der Anwesenheit, als Ferne in der Nähe“ (Waldenfels 2019, 18). Interkulturelle Kompetenz zeigt sich hier als „Responsivität“ oder „Antwortfähigkeit“, die in mir selbst beginnt, d. h. als eine, die es vermag, reaktiven Verhaltensweisen ebenso zu widerstehen, wie dem Versuch, Fremdem durch Auflösung oder Bewahrung Herr zu werden.

Ich möchte diese „Antwortfähigkeit“ im Kontext der schwierigen Balance zwischen Nähe und Distanz aus

zwei Perspektiven näher betrachten: Erstens aus einer dialogphilosophischen, die vornehmlich den Raum des Zwischenmenschlichen in den Blick nimmt und zweitens aus der intrapersonalen im Umgang mit Fremdem im Selbst. Beides hängt untrennbar zusammen, es stellt ein „Doppelereignis dar, an dem ich selbst ebenso beteiligt bin wie Andere“ (Waldenfels 1997, 30). Das Hauptargument, das sich durch meine Ausführungen zieht, ist, dass wir nicht umhinkommen, an uns selbst zu arbeiten, um in interkulturellen Begegnungen sowohl im Hinblick auf uns selbst als auch auf den Anderen auf eine gute Weise nah und fern zugleich sein zu können. Dabei wird sich zeigen, dass sich ein adäquates Wissen über kulturell unterschiedliche Formen der Regulation von Nähe und Distanz nur aus diesem Spannungsfeld selbst gewinnen lässt – und zwar indem wir uns diesem immer wieder neu aussetzen und unsere Hör- und Wahrnehmungsfähigkeit im Mitsein ebenso kultivieren, wie den distanzierten Blick von außen. Techniken und Methoden reichen dafür ebenso wenig wie ein noch so ausdifferenziertes „Schubladenwissen“ über eine andere Kultur. Denn hier bleibe ich immer außen vor – bildlich gesprochen ist es ist eine Illusion, schwimmen lernen zu wollen, ohne dabei nass zu werden.

2 Nähe und Distanz zwischen Ich und Du

Ich habe mich bei meiner Arbeit in familientherapeutischen Kontexten sowie mit jugendlichen Sexualstraftätern immer wieder gefragt, wo die Linien der Professionalität zwischen Nähe und Distanz verlaufen. Diese Frage spitzte sich in etwas anderer Hinsicht noch zu, als ich in der Arktis die dramatischen Folgen des Kulturverlusts der Inuit erforschte (vgl. Schellhammer 2015). Hier wurde die Auflösung des Fremden durch die systematisch organisierte Assimilationspolitik der kanadischen Regierung auf die Spitze getrieben, was zu großen psycho-sozialen Nöten und einem abgründigen Sinnlosigkeitsgefühl der indigenen Bevölkerung führte – heute spricht man berechtigter Weise von kulturellem Genozid (vgl. Monchalin 2016). Die Frage, die sich mir bei meinen „dichten Beschreibungen“ einer fremden Kultur stellte, war vor allem eine epistemologische mit deutlich ethischer Motivation, die aber eng mit der Erfahrung von Fremdheit in sozialarbeiterischen oder therapeutischen Kontexten zusammenhängt bzw. starke „Familienähnlichkeiten“ aufweist: Wie komme ich zu „richtigen“ Erkenntnissen über eine fremde Kultur, über fremde Menschen – ohne ihre Fremdheit in mein Kategoriensystem einzuordnen (nichts anderes steckt in den meisten Fällen einer übermäßig betonten Empathie, auch im Kontext einer „praktischen Hermeneutik“) oder sie aufzulösen und damit eben gerade *nicht* zu verstehen? Wie sehr bestimmte Maßgaben von „Gesundheitsversorgung“ an anderskulturellen Vorstellungen und Praktiken vorbeigehen können, zeigt Lisa Stevenson eindrücklich in ihrem Buch *Life Beside Itself. Imagening Care in the Canadian Arctic*. Biopolitische Maßnahmen zur Lebensrettung allein reichen nicht, um jugendliche Inuit davon abzuhalten, sich das Leben zu nehmen. Denn sie basieren auf äußerst „dünnen“ Vorstellungen über die Kultur der Inuit – wenn es überhaupt den Versuch gibt, deren Kultur zu verstehen. Stevenson fragt: „What might it mean to listen to a suicidal young person without insisting that he or she cooperate by desiring life?” (Stevenson 2014, 173) Die Suizidprävention unter Inuit sei geprägt von einem einseitigen „Regime des Lebens“, dem es vor allem um das quantitative Überleben geht. Es fragt nicht nach dem Wie des Lebens und Sterbens, nach Sinn und Bedeutung eines Lebens, das nach der mörderischen Kolonialisierung irgendwie neu Fuß fassen muss, zugleich aber nach wie vor ein reiches Repertoire an emotionalen und spirituellen Ressourcen aufweist, die immer wieder unter die Räder des westlichen „Expertentums“ geraten und als unsinnig spirituell abgetan werden (vgl. Ross 2014).

Der Kulturanthropologe Clifford Geertz unterscheidet zwischen *erfahrungsnahen* (emischen) und *erfahrungsfernen* (etischen) Begriffen. Erstere sind „solche, die ein Mensch – ein Patient, eine bestimmte Person, in unserem Falle ein Informant – natürlich und mühelos verwenden kann, um zu bestimmen, was er oder seine Mitmenschen sehen, denken, sich vorstellen“ (Geertz 1983, 291); sie sind in der Regel unbewusst und

unreflektiert. Letztere werden von „Spezialisten – Psychoanalytiker[n], Experimentatoren, Ethnographen [benutzt], um ihre wissenschaftlichen, philosophischen oder praktischen Ziele zu verfolgen“ (ebd.). „Liebe“ sei beispielsweise ein erfahrungsnaher Begriff, „Objektbindung“ ein erfahrungsferner. Er weist darauf hin, dass es sich bei diesen beiden unterschiedlichen Zugangsweisen zur Wirklichkeit „eher um graduelle Abstufungen und nicht so sehr um polare Gegensätze [handelt]“ (ebd.). Außerdem – und das ist mir an dieser Stelle besonders wichtig – gebe es normativ keinen Unterschied „in dem Sinne, daß einem Begriff der Vorzug vor dem anderen eingeräumt werden müßte“ (ebd.). Es ist vielmehr so, dass beide gewissermaßen einander brauchen, um nicht in ein entwertendes Extrem zu fallen. Geertz erklärt: „Wenn sich der Ethnograph auf erfahrungsnahe Begriffe beschränkt, verliert er sich in einer Flut von Unmittelbarkeiten und bleibt dem örtlichen Dialekt verhaftet. Wenn er sich auf erfahrungsferne Begriffe beschränkt, scheitert er an Abstraktion und verfällt in Jargon.“ (ebd.) An anderer Stelle betont er, dass ihn die Behauptung, irgendeine fortgeschrittene, abstrakte Form des Denkens würde helfen, die Menschen zu verstehen, ohne sie zu kennen, genauso wenig überzeugt, wie die Forderung, jegliche Objektivität aufzugeben und nur noch seinen Gefühlen freien Lauf zu lassen (vgl. Geertz 1983, 42 f.). Der „Wirklichkeit“ kommt man wohl zwischen diesen beiden Extremen am nächsten, wenn man in einen Dialog tritt, der sich *zwischen* Nähe und Distanz vollzieht.

Übrigens – das sei hier als Randnotiz bemerkt – lösen die Extreme an beiden Enden auf einer existenziellen Ebene menschliche Grundängste aus. So spricht Fritz Riemann (1987, 11) von „unserem Ausgespanntsein zwischen zwei großen Antinomien, die wir in ihrer unauflösbaren Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit leben sollen“ und bezieht sich dabei auch auf die Spannung von Nähe und Distanz, sowie auf die Gefahren, die in ihren Extremen lauern und Ängste hervorrufen. Hier liegt die Vermutung nahe, dass Expertenwissen, ein rezeptartiges Vorgehen und das Abspulen gewohnter Routinen auch davor schützen, sich tatsächlich Fremdem aussetzen zu müssen. „Nur wo alles Mittel zerfallen ist“, schreibt Martin Buber (1995, 12), „geschieht die Begegnung“. Doch diese ist eben alles andere als einfach und muss sich, wenn sie gelingt, immer auch „professionell“ behaupten können, d. h. einen gewissen Grad an objektiver Distanz aufweisen.

Die dialogphilosophische Reflexion dieser Herausforderungen zwischen Nähe und Distanz wurde mir im Laufe der Zeit insbesondere in interkulturellen Settings eine wichtige Begleiterin. Buber unterscheidet zwischen drei Formen des Dialogs: dem „echten Dialog“, der gesprochen oder geschwiegen lebendige Gegenseitigkeit stiftet, dem „technischen Dialog“, der auf einer rational-sachlich und erklärenden Ebene verbleibt, es aber nicht vermag, auf einer tieferen Ebene zu berühren und zu verstehen, sowie dem „dialogisch verkleideten Monolog, in dem zwei oder mehrere im Raum zusammengekommene Menschen auf wunderlich verschlungenen Umwegen jeder mit sich selber reden und sich doch der Pein des Aufsichangewiesenseins entrückt dünken“ (Buber 1984, 166). Allein diese Unterscheidung hilft schon, um zu verstehen, was mit einem Dialog gemeint sein könnte, der sich im spannungsreichen Zwischen von Nähe und Distanz vollzieht und es vermag, ganz bei sich und zugleich oder gerade deshalb ganz beim anderen zu sein. Buber (1922, 97) spricht hier von einem „bipolaren Erleben“, das er „Umfassung“ nennt.

Um jedoch noch etwas mehr von der Qualität des „echten Dialogs“ und dessen Bedeutung insbesondere für die interkulturelle Begegnung zu verstehen, hilft ein Blick in Bubers Hauptwerk *Ich und Du*. Hier unterscheidet er zwischen zwei Haltungen, mit denen wir der Welt gegenübertreten, die er in den „Grundworten“ *Ich-Du* und *Ich-Es* fasst. Beide sind auf ihre je eigene Weise untrennbar mit dem Menschsein verbunden, denn beide sind unerlässlich für ein gelingendes Leben. *Ich-Es* ist die Grundlage dafür, dass wir etwas begreifen, einordnen und erklären, auch uns selbst in der Welt verorten können. In *Ich-Es* begrenzen wir, wir analysieren,

kategorisieren und legen fest. So haben wir uns selbst und unser Leben im Griff, es ist berechenbar und vorhersagbar. „Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht.“ (Buber 1995, 4) Die Beziehung zum Du sei unmittelbar, schreibt Buber (vgl. ebd., 12). Zwischen Ich und Du stehe keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen, keine Phantasie, kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme – „und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt“ (ebd.). Wohingegen das Ich in *Ich-Es* außenvor bleibt, also den distanzierten Blick von außen wahrt, setzt es sich in Ich-Du der Veränderung aus – man könnte auch sagen, es erlaubt den Stachel. Eine der bekanntesten Stellen bei Buber lautet demgemäß: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du“ (ebd.). Wenn in *Ich-Du* nicht nur meine Meinung von der Welt, meine „Begrifflichkeit, Vorwissen und Phantasie“ auf dem Spiel steht, sondern ich mich selbst aufs Spiel setze, kann ich schnell konfrontiert sein mit großen Ängsten vor Selbstauflösung und Weltverlust (hier gibt es deutliche Parallelen zu den oben erwähnten „Grundängsten“ Riemanns). Deshalb ist jedem Du „seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen“ (ebd. 18). Im Koordinatensystem des Es finden wir Zuflucht, hier erhält alles „seinen Platz, seinen Ablauf, seien Meßbarkeit, seine Bedingtheit“ (ebd., 30). Dies ist wohl auch der Grund dafür, dass Buber betont, das Grundwort *Ich-Es* sei nicht von Übel (vgl. ebd., 44). Nur wenn der Mensch sich ihm hingibt, „es walten läßt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Eswelt, entwirklicht sich ihm das eigne Ich“ (ebd.).

Was will ich mit all dem sagen? Professionalität in der interkulturellen therapeutischen Arbeit lässt sich mit Buber als ein „Schwingen zwischen Du und Es“ (ebd., 50) beschreiben. Es vollzieht sich an einem Ort *zwischen* Nähe und Distanz. Selbstverständlich ist es wichtig und hilfreich, etwas über den kulturellen Kontext von den Menschen zu wissen, mit denen wir zu tun haben, und über deren Bedürfnisse und Ausdrucksformen von Nähe und Distanz. Das allein reicht jedoch nicht, denn jeder Mensch ist anders und stellt mich vor die immer neue Aufgabe, ihm selbst in seiner Einzigartigkeit zu begegnen und aus dieser Begegnung heraus etwas über ihn zu erfahren. Es gilt also, sich einerseits aufzumachen und in die Beziehung zu treten; auf der anderen Seite geht es darum, eine Sprache zu finden, um das dort Erlebte als Erfahrung zu fassen und sich so die Wirklichkeit zu erschließen. Dieses Erfassen, Begreifen, Einordnen kommt nie an ein Ende, denn nun muss es wieder zurückschwingen in *Ich-Du*, um sich dort in der lebendigen Beziehung zu bewähren, weiter „bearbeitet“ und verändert zu werden. Nur im Schwingen entkommen wir der „Wortlosigkeit“ im einen Extrem und der „Wertlosigkeit“ im anderen. „Ohne Es kann der Mensch nicht leben“, schreibt Buber und fährt fort: „Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“ (ebd., 34)

3 Nähe und Distanz in der Begegnung mit sich selbst

Wenn zur befremdlichen Erfahrung des krankheitsbedingt Außergewöhnlichen auch noch kulturell Fremdes hinzukommt, haben wir es mit einer vielschichtigen Steigerung von Fremdheitserfahrungen zu tun, welche Waldenfels (2019, 243) als „Fremdheitsverwicklung“ bezeichnet, die einer besonderen Form der Aufmerksamkeit bedürfe (ein treffliches Beispiel für die Herausforderungen kulturübergreifender Psychiatrie, von Übertragungsproblemen und unterschiedlichen Trauminterpretationen ist Georges Devereuxs *Realität und Traum – Psychotherapie eines Prärie-Indianers*). Die „besondere Form der Aufmerksamkeit“, die Waldenfels fordert, beginnt meines Erachtens mit dem Aufmerken dessen, was sich in mir regt, wenn ich in die verschiedenen „pathischen“ Dimensionen der Fremdheitserfahrung, in das, was auch für den Fremden fremd ist, verwickelt werde. Dementsprechend stellt auch Waldenfels fest, dass diese Potenzierung des Fremden vor uns selbst nicht halt macht, sondern auf uns selbst zurückschlägt: „Meine Erfahrung *des Fremden* kulminiert im *Fremdwerden* meiner eigenen Erfahrung.“ [H.i.O.] (ebd., 245)

Weil dieses Fremdwerden der eigenen Erfahrung schmerzlich ist, uns straucheln und unbeholfen umhertastend im Dunkeln lässt – was insbesondere als vermeintliche Expertin für „Pathologisches“ unangenehm ist – liegt es nahe, diese Erfahrung zu verdrängen, zu ignorieren oder zu kaschieren. Dies kann zu zerstörerischen Formen der Entfremdung führen – und dazu, einseitig instrumentell am Verhalten des fremden Anderen „herumzudoktern“, um möglichst schnell „Normalität“ herzustellen und dadurch selbst wieder Sicherheit zu erlangen. So schreibt Ronald Laing (1977, 28): „In einer Welt, in der Entfremdung ein normaler Zustand ist, muß personales Handeln meist destruktiv wirken auf die eigene Erfahrung und auf die des anderen.“ Byun-Chul Han (2016, 7) spricht hier sogar von einem „Terror des Gleichen“, der die Negativität des Anderen ablehne und so destruktive Züge annehme. Mit etwas eine Erfahrung machen, heiße, dass es uns widerfahre, treffe, über uns komme, umwerfe und verwandle. Das Wesen der Erfahrung sei der Schmerz; Gleiches dagegen schmerze nicht (vgl. ebd., 10). Resümierend stellt er fest: „Der Nähe ist als ihr dialektischer Gegenpart die Ferne eingeschrieben. Die Abschaffung der Ferne erzeugt nicht mehr an Nähe, sondern zerstört sie. Statt Nähe entsteht totale Abstandslosigkeit. Nähe und Ferne sind ineinandergewoben. Eine dialektische Spannung hält sie zusammen.“ (ebd., 13) Etwas anders ausgedrückt bringt dies Waldenfels (vgl. 2019, 308) auf den Punkt, wenn er schreibt, wie jede andere Institution sei auch die Medizin nur responsiv, solange sie gegen ihre eigene Normalisierung ankämpfe und auf den Weckruf des Fremden höre.

Bezugnehmend auf verschiedene psychotherapeutische Schulen weist auch Laing auf die Bedeutung der wechselseitigen Dialektik von „erfahrungsnahen“ und „erfahrungsfernen“ Zugangsweisen hin, wenn er schreibt: „Wie jede Theorie in die Irre führen kann, die sich nur auf die Erfahrung konzentriert und das Verhalten außer acht läßt, so geraten Theorien aus dem Gleichgewicht, die sich unter Außerachtlassung der Erfahrung nur auf das Verhalten konzentrieren.“ (Laing 1977, 43) Es gilt daher, auch in Bezug auf sich selbst einen Weg zwischen Nähe und Distanz zu finden, der es vermag, einerseits der Erfahrung von Selbstfremdheit in ihren unterschiedlichen Facetten und Erscheinungsweisen zu begegnen und andererseits diese aus einer gewissen Distanz heraus zu deuten, um sich nicht in ihren emotionalen Fängen zu verstricken. So passt der Slogan: „Don’t be furious, be curious!“ auch auf die Begegnung mit Fremdem im Selbst. Wie sehr nicht nur das individuelle Erleben, sondern das Menschsein als solches durch die Dialektik von Nähe und Distanz geprägt ist, kommt deutlich in der bekannten Formulierung Helmuth Plessners (1982, 9 ff.), der Mensch sei „exzentrisch positioniert“, zum Ausdruck. Das heißt, er kann sich selbst betrachten und thematisieren, er kann sich von sich selbst in seiner jeweiligen Gesetztheit distanzieren und so in ein Verhältnis zu sich selbst treten. Dabei bleibt er aber immer auch „positioniert“, d. h. verstrickt in seine Geschichte, eingebunden in seine Umwelt, verbunden mit seinem Leib. Die Spitzen, Haken und Einschüsse von Erfahrungen der Selbstfremdheit finden sich an allen Ecken und Enden unseres bewussten Erlebens.

Wie nah oder wie fern ich jemandem sein möchte, wann ich Nähe oder Ferne als unangenehm empfinde, hat also nicht nur etwas mit äußeren Umständen zu tun, also z. B. die gewöhnlich-ungewohnte Nähe zu Fremden in der dicht gedrängten U-Bahn oder das pandemiebedingte „physical distancing“. Es geht vor allem zurück auf persönliche Erfahrungen, auf eine Herkunftsgeschichte, die über mehrere Generationen zurückreichen kann, und auf kulturelle sowie religiöse Prägungen. Auch deshalb reicht es nicht, nur über das Nähe-Distanz-Verhalten von anderen zu wissen, weil das, was ich mit einer anderen Person erlebe, zu einem großen Teil von meiner eigenen „Positionalität“ geprägt ist. Hier wird die „professionelle“ Begegnung, d. h. die sensible Wahrnehmung, davon, worin ein gutes Maß von Nähe und Distanz zu einer anderen Person besteht, zu einer Lebensaufgabe, zu einer Übung in Selbstsorge (*epimeleia heatou*). In der griechischen Antike beginnt diese mit der Selbsterkenntnis (*gnothi seauton*), also mit Erkundigungstouren ins „innere Ausland“ und –

gestalttherapeutisch ausgedrückt – in der Begegnung mit inneren Anteilen, die gerade dann Alarm schlagen, wenn ich zu sehr aus meiner Nähe-Distanz-Komfortzone gedrängt werde (vgl. Thomann/Schulz von Thun 2003, 179 ff.). Dieses tief in der menschlichen Positionalität verankerte reaktive Verhalten (vgl. insbes. neurowissenschaftliche Erkenntnisse zur Amygdala und zum Limbischen System) ist Ausdruck dessen, was Waldenfels (2019, 284 ff.) „Irresponsivität“ nennt. Es kommt sicher nicht von ungefähr, dass auch er für eine „Responsive Therapie im Zeichen der Sorge“ plädiert (ebd., 290). Dabei bezieht sich die Sorge nicht nur auf die Sorge für den oder die Klient*in, sondern vor allem auch auf die Selbstsorge als Fremdsorge (vgl. ebd., 295).

Wie genau ein solche Sorge für sich selbst im Spannungsfeld von Nähe und Distanz zu sich selbst gelingen kann, ist ebenfalls sowohl individuell als auch kulturell unterschiedlich. Das Spektrum reicht von Achtsamkeitsübungen, die sich, aus der buddhistischen Tradition kommend, auch hierzulande immer größerer Beliebtheit erfreuen, über meditative Auszeiten in klösterlichen Arrangements bis hin zu täglichen Schreibübungen, die helfen, sich selbst zum Thema zu werden (vgl. Bieri 2011, 11). Wichtig scheint mir bei all dem, was Friedemann Schulz von Thun (2003, 107) bildhaft und spielerisch als ein „Pendeln zwischen Identifikation und Disidentifikation“ des Selbst als „Oberhaupt“ mit seinen inneren Anteilen beschreibt. Dabei handelt es sich um nichts anderes, als den selbstsorgenden Umgang mit der „exzentrischen Positionalität“, der sich im Wechsel zwischen Nähe und Distanz vollzieht und dabei insbesondere das, was Sokrates einst mit seiner Aufforderung zur Selbstsorge meinte, nämlich die „Errichtung einer inneren herrschenden Instanz durch Reflexion“ (Böhme 2002, 53). Genau sie ist es, die es uns ermöglicht, frei zu handeln (vgl. ebd., 115) und damit „responsiv“ fremdheitsfähig zu werden. Weder die Verschmelzung des „Oberhaupts“ mit einem dominanten Teil (ein Zuviel an Nähe) noch die Abgrenzung und Abspaltung (ein Zuviel an Distanz) helfen, um aus der Reiz-Reaktions-Falle zu entkommen (vgl. Schulz von Thun 20013, 108). Worauf es ankomme, schreibt Bieri (2011, 20), sei, nicht ein ohnmächtiger Spielball unserer Emotionen zu sein „und sie nicht als Kräfte erleben zu müssen, die fremd in uns toben, sondern als bejahten Teil unserer seelischen Identität“. Dies ist es wohl auch, was Foucault bei seiner Arbeit am Begriff der Selbstsorge im Sinn hatte, in welcher sich die individuelle und bis zu einem gewissen Punkt auch bürgerliche Freiheit *als Ethik* reflektiere (vgl. Foucault 2007, 257). Dabei geht es also nicht vornehmlich darum, Kompetenzen zu erlernen, um diese dann in großer Freiheit anwenden zu können oder sich Wissen anzueignen, um Aussagen über die Welt treffen zu können. Es geht viel grundlegender darum, ein besserer Mensch zu werden.

4 Resümee

Wie schwierig es ist, einen stimmigen Weg zwischen Nähe und Distanz zu finden, zeigt sich momentan zugespitzt im Gebot des „social distancing“, auf das zahlreiche Politiker*innen seit Monaten verweisen, um das Corona-Virus zu stoppen (vgl. Schellhammer 2020). Allein in der Wortkombination drückt sich die Spannung aus, die viele derzeit schmerzlich empfinden, wenn sie gerade zu den Menschen Abstand halten sollen, die sie in der Krise am nötigsten bräuchten. Nicht nur, dass vertraute Symbolhandlungen als Ausdruck der Nähe untersagt sind, vielmehr sind genau sie es, die jetzt zur bedrohlichen Gefahr werden. Auch hier gibt es keinen „Plan B“ nach dem wir verfahren könnten – jeder und jede ist auf sich gestellt, die Nähe und die Distanz zu leben und mit anderen auszuhandeln, die jetzt wichtig sind.

Dies birgt jedoch insbesondere für den interkulturellen Dialog auch eine große Chance. Denn spezifisch kulturelle Etiketten und Rituale treten in den Hintergrund, weil das Virus alle Menschen in ihrer körperlichen Verletzlichkeit gleichermaßen bedroht und kulturelle Unterschiede unterläuft. Gemeinsam sucht man vorsichtig und

oft unbeholfen neue Formen der Kommunikation oder übt sich in kontaktlosen Gesten der Begrüßung anderer Kulturen. Auch hier zeigt sich die Dialektik von Nähe und Distanz, wenn die auferlegte Distanz eine neue Nähe schafft. So mag es für Geflüchtete, die in Integrationskursen oft streng darauf trainiert wurden, Menschen in Deutschland die Hand zu geben, jetzt irritierend oder auch befreiend sein, wenn dies nun nicht mehr gilt. Vielleicht hilft die Bedrohung durch das Virus dabei, unser kulturelles Gewebe bunter und vielfältiger zu gestalten und damit quasi als Nebeneffekt Wege der Integration weniger einseitig, sondern wechselseitig in einem dialogischen Zwischenraum zu gestalten, wenn wir jetzt gemeinsam neue Begrüßungsrituale „spinnen“, anstatt dem Handschlag „leitkulturell“ den Vorrang zu geben.

Im Sinne eines Resümees möchte ich also dafür plädieren, dass wir uns immer wieder neu in das Spannungsfeld von Nähe und Distanz hineinwagen und uns dadurch in beidem üben. Die echte Begegnung mit einem Menschen, in der wir uns selbst aufs Spiel setzen, ist dabei genauso wichtig, wie der distanzierte Blick von außen – nur beide in ihrem Wechselspiel vermögen es, Nähe-Distanz-Bedürfnisse so gut als möglich wahrzunehmen. Um sich dabei selbst nicht in die Quere zu kommen und – phänomenologisch gesprochen – „ausklammern“ zu können, tut es auf eine paradoxe Art und Weise not, sich mit sich selbst zu befassen. Denn nur dann, wenn ich eine gesunde Nähe zu mir selbst lebe, vermag ich es zugleich, in ausreichender Distanz von mir beim Anderen zu sein und responsiv, nicht reaktiv, auf ihn einzugehen. So stehen wir also vor der Aufgabe, das „Inter“ des Interkulturellen ernstzunehmen und uns in eine Zwischensphäre zu wagen, „deren intermedialer Charakter weder auf Eigenes zurückgeführt noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden kann“ (Waldenfels 2016, 110). Dabei zeigt sich, dass die Ferne des Fremden eine Nähe bewirkt, die es vermag, sich dem „Terror des Gleichen“ zu widersetzen und der Entfremdung zu entgehen.

Literaturverzeichnis

Bieri, Peter (2011): *Wie wollen wir leben?* St. Pölten: Residenz.

Böhme, Gernot (2002[3]): *Der Typ Sokrates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Buber, Martin (1922): *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*. Leipzig: Insel.

Buber, Martin (1984[5]): *Zwiesprache*. In: ders.: Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Lambert Schneider, 139–196.

Buber, Martin (1995/1923): *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.

Devereux, George (1985): *Realität und Traum – Psychotherapie eines Prärie-Indianers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Elberfeld, Rolf (2016): *„Selbstkompetenz“ und „Fremdheitskompetenz“. Die Frage nach dem Fremden in mir und dir*. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 36, 5–12.

Elberfeld, Rolf (2017): *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. München/Freiburg: Karl Alber.

Foucault, Michel (2007): Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2015[12]/1984): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Han, Byung-Chul (2016): *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Laing, Ronald (1977[9]): *Phänomenologie der Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mall, Ram Adhar/Peikert, Damian (2017): *Philosophie als Therapie. Eine interkulturelle Perspektive*. München/Freiburg: Karl Alber.

Monchalin, Lisa (2016): *The Colonial Problem. An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
Riemann, Fritz (1978[13]): *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*. München/Basel: Ernst Reinhardt.
Ross, Rupert (2014): *Indigenous Healing. Exploring Traditional Paths*. Toronto: Penguin.
Schellhammer, Barbara (2014): *Dialogisches Vorgehen in Kontexten interkultureller Bildung. Ein Plädoyer*. In: Stimmen der Zeit, 232/139/Heft 7, 435–447.
Schellhammer, Barbara (2015): *„Dichte Beschreibung“ in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada*. Bielefeld: transcript.
Schellhammer, Barbara (2019): *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem*. Freiburg/München: Karl Alber.
Schellhammer, Barbara (2020): *Beziehungskrise. Ein Sozialwesen geht auf Distanz: Wie Masken, Abstand, Videokonferenzen und E-Learning die Gesellschaft verändern*. In: publik forum, 2020/16, 44–48.
Schulz von Thun, Friedemann (2003[11]): *Miteinander Reden 3. Das „Innere Team“ und situationsgerechte Kommunikation*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Smith, Dolores (2013): *Interkulturelle Kompetenz: Modellvielfalt und konzeptionelle Unschärfen als Herausforderungen im Projektkontext*. In: Hoffmeier, Andrea/ders. (Hrsg.): Interkulturelle Kompetenz und Kulturelle Erwachsenenbildung. Erfahrungsfelder, Möglichkeitsräume, Entwicklungsperspektiven. Bielefeld: wbv, 21–30.
Stevenson, Lisa (2014): *Life Beside Itself. Imagining Care in the Canadian Arctic*. Oakland: University of California Press.
Thiersch, Hans (2019[4]): *Nähe und Distanz in der Sozialen Arbeit*. In: Dörr, Margret (Hrsg.): Nähe und Distanz. Ein Spannungsfeld pädagogischer Professionalität. Weinheim: Beltz Juventa, 42–59.
Thomann, Christoph/Schulz von Thun, Friedemann (2003): *Klärungshilfe 1. Handbuch für Therapeuten, Gesprächshelfer und Moderatoren in schwierigen Gesprächen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (2016[5]): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (2019): *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Zur Autorin

Prof. Dr. Barbara Schellhammer, Lehrstuhl für Intercultural Social Transformation, Leiterin des Zentrums für Globale Fragen an der Hochschule für Philosophie München
Zur Person: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-barbara-schellhammer
Kontakt: barbara.schellhammer@hfph.de